
Avant-Propos

Mechthild Coustillac



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/ceg/4269>

DOI : 10.4000/ceg.4269

ISSN : 2605-8359

Éditeur

Presses Universitaires de Provence

Édition imprimée

Date de publication : 2 mai 2019

Pagination : 11-34

ISBN : 979-10-320-0214-8

ISSN : 0751-4239

Référence électronique

Mechthild Coustillac, « Avant-Propos », *Cahiers d'Études Germaniques* [En ligne], 76 | 2019, mis en ligne le 02 novembre 2020, consulté le 25 janvier 2021. URL : <http://journals.openedition.org/ceg/4269> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/ceg.4269>

Tous droits réservés

Avant-Propos

Mechthild COUSTILLAC

Université Toulouse-Jean-Jaurès, CREG (EA 4151)

En réaction à l'orientation positiviste et scientiste d'un XIX^e siècle dominé par les philosophies du progrès, les modes de pensée subjectifs et irrationnels ou encore archaïques et mythiques connurent un regain d'intérêt à partir de la fin du siècle. Schopenhauer, Nietzsche et Wagner, mais également les nouvelles approches ethnologiques, anthropologiques ou historico-culturelles des sociétés humaines et la théorisation de l'inconscient par Sigmund Freud, ouvrirent des espaces à l'exploration de l'irrationnel et du mythique que le national-socialisme sut ensuite occuper au nom de sa vision antihumaniste et raciste du monde et de sa conception totalitaire de la politique et de l'État. L'appropriation et la radicalisation idéologique, par le régime hitlérien, de mythes nationaux existants et, plus largement, la confiscation de tout un héritage mythique, mais aussi la création de nouveaux mythes aussitôt transformés en dogmes appelèrent des réponses de la part des intellectuels allemands ou autrichiens qui avaient choisi l'émigration ou furent contraints à l'exil.

Ce volume se propose de déceler et d'analyser l'évocation de l'héritage mythique dans les productions des écrivains et intellectuels qui, au cours des années 1930 et 1940, restèrent, souvent pendant de longues années, coupés du cadre de référence géographique et culturel de leur pays d'origine. Le corpus étudié ne se limite pas aux douze années de règne national-socialiste, certains auteurs ayant entamé bien avant 1933 une réflexion sur le mythe qui se poursuivra dans l'exil puis dans les années d'après-guerre.

Notre sujet recèle une double difficulté. La première tient au fait que les émigrés et exilés de langue allemande à l'époque du III^e Reich ne formaient pas un groupe cohérent. Parlant de la littérature de l'émigration, le philosophe Ludwig Marcuse constata dès 1934-1935 : « Il n'y a pas de "littérature d'émigrants" ». Mis à part le fait que tous ces auteurs ne pouvaient ou ne voulaient plus publier dans l'Allemagne nationale-socialiste, rien ne les reliait entre eux ; leurs situations particulières, leurs positions politiques et leurs œuvres seraient aussi disparates que celles des écrivains restés en Allemagne¹. Comment, dès lors, trouver dans leurs productions la cohérence induite par notre problématique ? Force est de

1. Ludwig Marcuse, « Zur Debatte über die Emigranten-Literatur », in *Deutsche Literatur im Exil 1933-1945*, vol. 1 : *Dokumente*, Frankfurt a. M., Athenäum Fischer TB Verlag, 1974, p. 66 : « Es gibt keine "Emigranten-Literatur" ».

constater que les émigrés étaient dans leur grande majorité, comme le constate Franz Carl Weiskopf en 1935, des « ennemis déclarés du national-socialisme² », ce qui permet de trouver, sinon une homogénéité, du moins certains dénominateurs communs dans l'orientation philosophique et politique de leur réflexion.

La principale difficulté, cependant, est liée à la notion du mythe qui, depuis le début du XX^e siècle, a fait l'objet d'une multitude d'approches – philosophiques, psychanalytiques, anthropologiques, sociologiques, historiques, politiques, linguistiques ou encore philologiques – et d'autant de tentatives de définition. Dès lors, vouloir enfermer ce concept aux multiples facettes dans une définition concise est une gageure. Jusqu'à nos jours, du reste, bien des publications sur le mythe renoncent à en proposer une définition substantielle complète, se contentant d'en donner quelques traits jugés fondamentaux ou privilégiant une définition fonctionnelle pour en interroger les effets objectifs ou encore l'utilité.

Les productions des émigrés et exilés de langue allemande reflètent nécessairement cette diversité, mais ici encore, le rejet partagé du national-socialisme et de son appropriation de l'héritage mythique, à défaut de produire des réponses identiques, génère pour le moins des interrogations communes.

Après quelques considérations sur la notion de mythe, nous nous proposons, dans un deuxième temps, de mettre en perspective notre questionnement en le replaçant dans le cadre plus large d'une histoire de la modernité jusqu'en 1945, à l'intersection de l'histoire des idées et de l'histoire politique. Dans un troisième temps, nous aborderons l'instrumentalisation dont a fait l'objet, sous le III^e Reich, un héritage mythique certifié germanique-nordique par les idéologues nazis ainsi que les réponses que cette appropriation a suscitées de la part des Allemands ou Autrichiens exilés.

Quelques considérations sur la notion de mythe

Le mythe est communément associé à un mode de pensée magique prémoderne qui, depuis, aurait été dépassé par la raison (*Vernunft*). Il deviendrait tromperie et mensonge – consciemment calculé ou bien encore compulsif – quand l'homme (supposé) éclairé y a recours ; en témoigne le terme de mythomanie apparu dans la langue française au début du XX^e siècle et désignant une tendance pathologique à l'affabulation, au travestissement de la réalité³. C'est dans ce sens péjoratif que le terme de mythe est utilisé dans nombre de publications récentes pour grand public⁴. Mais c'est ici surtout en tant que notion clé de nombreuses

2. Franz Carl Weiskopf, « Hier spricht die deutsche Literatur! Zweijahresbilanz der "Verbannten" », in *ibid.*, p. 82 : « erklärte Feinde des Nationalsozialismus ».

3. Le terme est aussi, plus positivement, utilisé pour parler d'un culte voué à des personnalités, des choses ou des événements du passé entourés, dans la mémoire collective, de l'aura mystérieuse d'un destin hors du commun mais induisant, bien souvent, quelque doute sur la véracité réelle du récit.

4. Un titre tel que *Der Mythos des verwöhnten Kindes. Erziehungslügen unter die Lupe genommen* (A. Kohn, 2015) met en équation mythe et mensonge.

disciplines des sciences humaines que le mythe doit nous intéresser. Dès 1926, l'anthropologue polonais Bronislaw Malinowski faisait état de « l'incroyable controverse mythologique » à laquelle se livraient alors « l'humaniste classique », « diverses tribus d'archéologues », « l'historien et le sociologue, l'historien de la littérature, le philologue, le germaniste et le romaniste, le spécialiste des antiquités celtes et celui des antiquités slaves », les logiciens, les psychologues, les métaphysiciens, les épistémologistes, les théosophes, les astrologues, les partisans de la « Christian Science » et les psychanalystes, regrettant que le dernier venu, « le pauvre anthropologue et folkloriste [...], [...] trouve à peine quelques miettes à glaner⁵. » Faisaient partie de cette cohorte multidisciplinaire étudiant le mythe dans les années 1920 des penseurs allemands comme Ernst Cassirer, Walter Benjamin ou encore Theodor W. Adorno, qui poursuivront leur réflexion dans l'exil, en confrontation avec un régime totalitaire qui prétendait détenir le monopole herméneutique d'un héritage culturel dont il se voulait l'unique dépositaire.

Dans les années 1970, Gilbert Durand explorera la transdisciplinarité de la notion de mythe et proposera, avec la mythocritique et la mythanalyse, les outils d'une analyse transdisciplinaire du mythe dans ses différentes phases d'évolution⁶. Nous avons tenu à prendre en compte cette transdisciplinarité en associant à notre projet des spécialistes de différents horizons et, partant, différentes approches méthodologiques dont la complémentarité enrichit le présent volume. Le lecteur se persuadera de ce qu'il y a, en effet, complémentarité plus que contradiction, les dénominateurs communs étant plus nombreux que les divergences.

Que la pensée mythique ait été le propre des civilisations prémodernes n'est plus à démontrer. Mais l'on s'accorde aujourd'hui à penser que la représentation, apparue dans la pensée occidentale avec la modernité, d'un progrès linéaire menant du mythe au logos est dépassée. Dès 1912, le sociologue Émile Durkheim avait jeté les bases d'un dépassement du paradigme évolutionniste qui avait fait des cultures orales les prédécesseurs primitifs des sociétés évoluées, et il avait mis au jour la permanence du fonctionnement social du religieux et du mythe, y compris dans leurs formes modernes sécularisées⁷. Au XX^e siècle, comme le souligne Jean-Pierre Vernant, les recherches dans les différentes disciplines des sciences humaines « ont en commun de prendre le mythe au sérieux, de l'accepter comme une dimension irrécusable de l'expérience humaine. On rejette ce qu'avait d'étroitement borné le positivisme du siècle précédent, avec sa confiance naïve en une évolution des sociétés progressant des ténèbres de la superstition vers

5. Bronislaw Malinowski, « The Role of Myth in Life », in *Psyche*, vol. 6, Londres, avril 1926, p. 29-39. Trad. française : « Le rôle du mythe dans la vie », in *Mœurs et coutumes des Mélanésien*, Paris, Payot, 1933.

6. Voir Gilbert Durand, *Figures mythiques et visages de l'œuvre. De la mythocritique à la mythanalyse*, Paris, Dunod, 1979.

7. Émile Durkheim, *Les formes de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, Paris 1912. D'après Matthias Waechter, *Mythos*, Version : 1.0, in *Ducupedia-Zeitgeschichte*, 11.02.2010, http://docupedia.de/zg/waechter_mythos_v1_de_2010 [dernière consultation le 8 août 2018].

la lumière de la raison⁸ ». Force est de constater avec Roland Barthes⁹ – et nombre d'études récentes, depuis, l'ont confirmé – que le mythe non seulement a survécu mais qu'il est jusqu'à nos jours omniprésent, dans la vie politique comme dans notre quotidien, que mythe et raison, comme le montre aussi le célèbre ouvrage d'Adorno et de Max Horkheimer consacré à la *Dialectique de la raison*¹⁰ coexistent et interagissent au sein de nos sociétés technologiques du XX^e et du XXI^e siècle. Et l'on s'accorde à considérer le mythe comme un mode de représentation universel *sui generis*, à l'instar du structuraliste Claude Lévi-Strauss qui, au moyen d'un paradigme emprunté à la linguistique, avait entrepris d'en saisir les structures fondées sur les relations qu'y entretiennent les mythèmes, leurs « unités constitutives », dans une construction dichotomique qui oppose et cherche à concilier vie et mort, nature et culture, ciel et terre, Bien et Mal¹¹.

L'objectif du présent volume ne saurait être d'explorer la nature du mythe ou d'en élaborer une définition originale, mais il était utile de partager un certain socle théorique commun qui, aujourd'hui, fait l'objet d'un assez large consensus. Nos auteurs comprennent ainsi, pour la plupart, le mythe – du grec ancien μῦθος, histoire inventée, fable – comme un récit symbolique cohérent mais invérifiable empiriquement qui, tout en réduisant la contingence et la complexité du réel, reste néanmoins suffisamment polysémique pour pouvoir subir des métamorphoses successives en s'adaptant aux changements historiques. C'est ce que Hans Blumenberg appelait le « travail sur le mythe¹² » tandis que C. Lévi-Strauss parlait de « bricolage¹³ ».

Faisant appel aux émotions plus qu'à la raison abstraite, le mythe bénéficie de l'adhésion d'un groupe étendu de personnes. Dans le cas des mythes politiques nationaux, l'adhésion collective s'étend à la nation entière ou, pour le moins, à la partie dominante de celle-ci. Partie intégrante de l'héritage culturel national, les mythes nationaux sont transmis de génération en génération en subissant des transformations qui reflètent les évolutions historiques successives, mais ils peuvent également – ce qui nous ramène à notre problématique – être l'objet d'appropriations, de manipulations et de figements dogmatiques à des fins politiques.

L'une des fonctions essentielles du mythe politique est de consolider la cohésion du groupe dont il émane, de renforcer son identité collective et de lui

8. Jean-Pierre Vernant, *Mythe et société en Grèce ancienne*, Paris, Maspero, 1974, p. 226.

9. Roland Barthes, *Mythologies*, Paris, Éditions du Seuil, 1957, p. 255 : « la bourgeoisie se masque comme bourgeoisie et par là même produit le mythe ».

10. Theodor W. Adorno, Max Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung*, Amsterdam, Querido Verlag, 1947. Les fragments constituant cet ouvrage, rédigés durant l'exil, ont fait l'objet d'une première publication, confidentielle, à New York, en 1944. Nous utilisons ici la 2^e édition parue chez S. Fischer en 1969.

11. Claude Lévi-Strauss, « La structure des mythes », in *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1958, p. 227-255.

12. Hans Blumenberg, *Arbeit am Mythos*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1979.

13. Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962, p. 26-47.

donner ainsi, avec l'unité et la force, une orientation guidant ses comportements et actions futures¹⁴. Les mythes nationaux jouent ainsi souvent, comme ce fut en particulier le cas dans l'histoire allemande entre la fin du XVIII^e siècle et l'époque du règne national-socialiste, un rôle déterminant pour la genèse et le renforcement de l'identité nationale, devenant ainsi ce qu'il est convenu d'appeler des mythes fondateurs. Avec les mythes cosmogoniques archaïques, comme le précise Yves Bizeul, les mythes politiques partagent le fait d'être des récits de l'origine (ou d'en faire partie) – de l'origine d'une communauté, d'un État-nation ou encore d'un espace politique comme le fut la zone d'influence soviétique¹⁵ –, mais à la différence des mythes cosmogoniques, ils ont souvent un arrière-plan historique bien réel – une personnalité hors du commun, un acte héroïque, un événement historique marquant¹⁶. Le territoire circonscrit par le mythe est sacralisé, ses frontières deviennent les limites partageant le Bien du Mal, le familier de l'étranger¹⁷.

Le mythe politique est-il d'essence conservatrice, est-il plutôt tourné vers le passé ou vers l'existant, ou bien peut-il être tourné vers le futur, impulser le changement? Si R. Barthes affirmait, en 1957, que le mythe moderne était indissociablement lié à la société capitaliste et qu'il était de droite par nature tandis que la gauche révolutionnaire, en prise directe avec une réalité qu'elle entendait transformer, n'aurait pas besoin de mythes¹⁸, cette vision, qui prend en compte la seule fonction légitimatrice du pouvoir, stabilisatrice et conservatrice des mythes, est aujourd'hui dépassée. Herfried Münkler rappelle à ce sujet le culte de la personnalité dont s'entouraient les grands leaders des partis de gauche et il oppose à Barthes la question de savoir si le projet des Lumières (« Projekt der Aufklärung ») ne serait pas lui-même un mythe politique¹⁹, une thèse qui était aussi celle d'Adorno/ Horkheimer comme le rappelle Tilman Reitz dans ce volume. Le mythe politique peut, incontestablement, être aussi bien tourné vers l'avenir, comporter une orientation utopique, inciter à l'action et être politiquement de gauche. Dès 1908, Georges Sorel mettait ainsi en lumière le rôle mobilisateur du mythe dans les mouvements révolutionnaires de masse, et il suggérait de considérer comme mythes « la grève générale des syndicalistes » et la révolution prônée par Karl Marx²⁰ tandis que Raymond Aron, à contre-courant de l'intelligentsia de son temps, consacrait en 1955 un essai critique aux mythes du prolétariat et de la révolution²¹.

14. Yves Bizeul, « Theorien der politischen Mythen und Rituale », in Y. Bizeul (dir.), *Politische Mythen und Rituale in Deutschland, Frankreich und Polen*, Berlin, Duncker & Humblot, 2000, p. 15-39, ici p. 21-25.

15. *Ibid.*, p. 16-17.

16. *Ibid.*

17. *Ibid.*, p. 17-18.

18. Barthes, *Mythologies*, p. 255 sq.

19. Münkler, *Die Deutschen und ihre Mythen*, p. 23.

20. Georges Sorel, *Réflexions sur la violence*, Paris, Librairie des « Pages libres », 1908, p. 26.

21. Raymond Aron, *L'Opium des intellectuels*, Paris, Gallimard, 1955. Selon Aron, « [l]e mythe révolutionnaire jette un pont entre l'intransigeance morale et le terrorisme », *ibid.*, p. 176.

Les nationaux-socialistes, comme le montrent plusieurs des études qui composent ce recueil, ont su, avec une redoutable efficacité, user tout à la fois de la fonction conservatrice du mythe et de son potentiel mobilisateur, voire révolutionnaire. Confisqués et instrumentalisés par le régime hitlérien au service d'une idéologie totalitaire, les mythes firent alors l'objet d'un figement doctrinal pour devenir des instruments de manipulation et de domination politique. La question se pose dès lors de savoir, comme l'exprime H. Münkler, si un tel figement ne signifie pas la mort du mythe²², une interrogation dont les auteurs de ce volume ont décelé les traces dans l'œuvre des exilés.

Face à la mythologie nationale-socialiste, certains exilés placèrent leurs espoirs dans la révolution prolétarienne sans toujours y déceler le caractère mythique d'un récit révolutionnaire confisqué, à cette même époque, par un autre régime totalitaire, celui de l'URSS stalinienne. Ceci vaut, bien sûr, pour nombre d'auteurs communistes et notamment pour ceux exilés à Moscou, mais aussi, dans une moindre mesure, pour ceux parmi les auteurs non-communistes qui voulaient croire à la réformabilité du système soviétique et à la possibilité d'une union de toutes les forces de gauche face à l'ennemi commun²³. Ainsi Heinrich Mann, grand pourfendeur des mythes et mystifications nazis, mettait-il volontiers l'accent sur les racines communes du communisme, de la social-démocratie et du christianisme en minimisant l'instrumentalisation du récit révolutionnaire au service d'un régime peu enclin à adopter sa conception de la liberté héritée du rationalisme humaniste des Lumières²⁴.

Mythe et logos – une problématique de la modernité

La critique rationnelle de la pensée mythique émerge dès l'issue du Moyen Âge en Europe. Considéré comme primitif et erroné, le mythe semblait devoir céder la place à une approche rationaliste du monde. Mode de pensée symbolique incapable de s'élever du concret à l'abstrait, de l'image au concept, il ne pourrait percer la vérité des choses et serait condamné à rester prisonnier du préjugé. Cependant, l'opposition dichotomique entre mythe et raison est remise en cause au cœur même du siècle des Lumières. C'est en effet au XVIII^e siècle qu'émerge le concept moderne du mythe considéré comme mode de pensée *sui generis* créateur de sens et coexistant avec une approche analytique du réel. En Italie, Giambattista Vico, dans *Scienza Nuova*, jette dès 1725 les bases de l'anthropologie comparée et d'une théorie de la pensée complexe où la rationalité du mythe fondé sur l'imagination créatrice et l'interprétation anthropomorphique du monde a toute

22. Münkler, *Die Deutschen und ihre Mythen*, p. 22 : « Sobald der Mythos zum Dogma erstarrt, ist er tot. »

23. Pour cette question, voir Dieter Schiller, *Der Traum von Hitlers Sturz. Studien zur deutschen Exilliteratur 1933-1945*, Frankfurt a. M./ Berlin/ Bern/ Bruxelles/ New York/ Oxford/ Wien, Peter Lang, 2010.

24. *Ibid.*, p. 226-234.

sa place²⁵. En France, Jean-Jacques Rousseau remet en cause les bienfaits du rationalisme, qui aurait généré l'inégalité sociale en détruisant l'unité primitive de l'homme et de la nature. En opposant à une vision de l'histoire fondée sur l'idée de progrès linéaire la vision idéale de l'« homme naturel », Rousseau crée un nouveau mythe des origines que plus tard les romantiques reprendront à leur compte. Rousseau, selon Ernst Müller, est le premier à penser la dialectique du mythe et de la Raison (« *Aufklärung* »)²⁶ qui restera, jusqu'à nos jours, une des grandes préoccupations de la pensée européenne.

Au XIX^e siècle, cette dialectique est d'abord celle induite par le déploiement simultané de la culture bourgeoise et du romantisme. Si la première, héritière de l'humanisme rationaliste des Lumières, est à l'origine de l'essor d'une société capitaliste et technologique moderne et d'une vision scientiste et positiviste du monde qui restera la marque du siècle, le second, en révolte contre la sécheresse de l'esprit analytique et une conception mécaniste et pragmatique de la nature, entend corriger les déficits de l'*Aufklärung* en remettant à l'honneur le primitif et le populaire, le naturel et le sensible, le vitalisme créateur, l'imagination et le rêve, le magique et le mystique, la poésie et le mythe. Le mythe devient une notion clé du projet de renouvellement en profondeur d'une culture qui, comme le pensaient les philosophes et les poètes du premier romantisme allemand, avait perdu son centre et l'unité que confèrent à une communauté des valeurs et une spiritualité communes. Dans les sociétés prémodernes, c'était le mythe, pensait-on, qui soudait la communauté et rattachait l'homme à la nature et au cosmos. On explorait, redécouvrait, réinterprétait les mythes anciens du monde entier, les mythes grecs, surtout, mais aussi les mythes nordiques dont l'*Edda* islandaise qui, traduite en allemand dans les années 1760, joua un rôle majeur pour la redécouverte de la mythologie germanique. En s'inspirant du passé ou, plus exactement, de l'image que l'on s'en faisait, on prônait, avec Friedrich Schlegel, Schelling, Novalis ou Hölderlin, la réalisation d'une nouvelle mythologie ancrée dans la philosophie idéaliste. C'est à la poésie, comme le précise Nikolaus Lohse, que devait revenir la tâche de remédier à la vieille fracture entre mythe et logos en surmontant les oppositions dichotomiques qui caractérisent le monde moderne, « celle entre sujet et objet, individu et espèce, le fini et l'infini, le relatif et l'absolu²⁷ ». La dialectique du mythe et de la raison, en effet, comme le souligne aussi Lohse²⁸, n'est pas seulement, au XIX^e siècle, celle d'un dialogue entre le rationalisme scientiste dominant et un contre-projet romantique, mais elle se déploie au sein même du romantisme, lequel, usant lui-même d'outils rationalistes pour pointer les dérives de la raison, se propose de concilier les deux modes de représentation du réel.

25. Ernst Müller, « Mythisch, Mythos, Mythologie », in Karlheinz Barck, Martin Fontius, Dieter Schlenstedt *et al.* (dir.), *Ästhetische Grundbegriffe*, vol. 4, Stuttgart/ Weimar, J. B. Metzler, 2010, p. 317-320.

26. Müller, « Mythisch, Mythos, Mythologie », p. 317.

27. Nikolaus Lohse, « Mythologie der Moderne. Ein romantisches Denkmodell », in *Gegenworte*, 12. Heft, Herbst 2003, p. 68.

28. *Ibid.*

Le romantisme allemand, dans les décennies qui suivirent la Révolution française, est caractérisé par son lien indissociable avec la construction d'une identité nationale allemande en opposition au modèle français dominant. L'importance centrale du thème de l'identité nationale dans le mouvement romantique allemand donne à celui-ci une dimension philosophique et politique qui favorise le développement de ce que l'historien américain d'origine pragoise Hans Kohn, en 1944, appela le « nationalisme ethnique » par opposition au « nationalisme civique » des révolutions française et américaine²⁹. Fondé sur l'appartenance à une communauté ethnique et linguistique, le nationalisme romantique contribue, objectivement, à préparer le terrain au nationalisme exclusif, raciste et totalitaire du XX^e siècle.

Au XIX^e siècle, l'autostéréotype qui s'était développé depuis la seconde moitié du siècle précédent en Allemagne s'enrichit de nouvelles dimensions. L'on sait le portrait que le philosophe Johann Gottlieb Fichte, en 1807-1808, dressa des Allemands dans ses *Discours à la nation allemande* afin de mobiliser l'Allemagne politiquement morcelée contre l'occupant français. Peuple authentique (« Urvolk ») à la langue et aux mœurs pures, par opposition à une civilisation latine jugée dénaturée, les Allemands auraient la vocation de ramener le monde dans le droit chemin³⁰. L'impact des *Discours* de Fichte est celui du mythe politique. Au récit des origines, à la construction d'une identité commune, à l'appel aux émotions, s'ajoute ici un ferment puissant de la mobilisation politique : la thèse de la supériorité des Allemands et de leur mission historique spécifique, fondements d'un nationalisme messianique qui se développera tout au long du XIX^e siècle et dont le mouvement *völkisch* de l'ère wilhelminienne puis le national-socialisme se feront les interprètes racistes.

Il convient, dans le contexte qui est le nôtre, de souligner le rôle identitaire et mobilisateur d'anciens mythes allemands réactualisés durant la phase de construction nationale allemande. Münkler a montré de quelle manière, en réduisant la complexité psychologique de leurs héros et, plus généralement, la polysémie inhérente aux récits mythiques, ces mythes sont érigés en mythes nationaux, avec le concours de la germanistique universitaire et des sciences historiques³¹. Münkler retrace l'histoire des lectures successives et des appropriations idéologiques des mythes nationaux, l'histoire du mythe de l'empereur Barberousse, de ceux du roi prussien Frédéric le Grand, d'Arminius le Chérusque, des Nibelungen ou encore de celui de Faust, mythes fondateurs qui, après l'unification politique en 1871, furent l'objet, dans l'intérêt conservateur

29. Hans Kohn, *The Idea of Nationalism. A Study in Its Origins and Backgrounds*, New York, Macmillan, 1944.

30. Johann Gottlieb Fichte, *Reden an die deutsche Nation*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1978 (1808), p. 246 : « [...] unter allen neueren Völkern [seid] ihr es, in denen der Keim der menschlichen Vervollkommnung am entschiedensten liegt, und denen der Vorschrift in der Entwicklung derselben aufgetragen ist. Gehet ihr in dieser eurer Wesenheit zugrunde, so gehet mit euch zugleich alle Hoffnung des gesamten Menschengeschlechts auf Rettung aus der Tiefe / seiner Übel zugrunde. »

31. Münkler, *Die Deutschen und ihre Mythen*, p. 34.

du pouvoir politique au sein du Reich, d'une « condensation iconique » (sous la forme d'une « mise en image(s) » et d'une « statuarisation ») ainsi que d'une « ritualisation³² ». Or, l'unité politique, en créant les conditions de l'essor économique et technologique, accéléra aussi la crise de la modernité qu'après les échecs de l'Empire et de la République de Weimar le national-socialisme proposera de résoudre dans une vision du monde qui faisait du racisme le pivot central d'un nouveau mythe, holistique et totalitaire.

Les réactions à cette crise, à partir de la fin du XIX^e siècle, sont diverses et contradictoires, mais elles se rejoignent dans le rejet d'une société technologique massifiée générant aliénation et injustice sociale, celui d'une société sécularisée ayant échoué à générer des valeurs autres que matérielles, d'une société où l'*homo oeconomicus* et *scientificus* règne en maître, faisant de l'homme un pantin mécanique privé d'humanité et de liberté. Les réponses apportées à cette crise civilisationnelle majeure expriment, bien souvent, le désir d'un retour de l'homme moderne, étrié et aliéné, à une humanité authentique et pleine incluant le corps et ses pulsions, l'imaginaire et l'inconscient, et elles portent parfois le projet utopique d'une société nouvelle où les aliénations et déchirures de la modernité seront surmontées. C'est dans ce contexte que l'on assiste à une résurgence massive de thèmes romantiques et de l'activité mythopoïétique tandis que l'irrationnel et le mythique suscitent un nouvel intérêt scientifique et philosophique. L'expressionnisme puis le dadaïsme, le mouvement de la *Lebensreform* dans ses diverses branches, le mouvement *völkisch*, l'engouement pour les philosophies de Feuerbach, de Schopenhauer et de Nietzsche, Richard Wagner avec son concept d'œuvre d'art totale (« Gesamtkunstwerk ») ou encore la psychanalyse de Freud sont autant de réponses à la crise culturelle et sociale générée par les dérives d'une rationalité purement instrumentale.

Dans le deuxième tome de son essai *La philosophie des formes symboliques*³³ paru en 1925, le philosophe Ernst Cassirer, constate ici Y. Bizeul, analyse le mythe, dans le sillage de Vico, comme « une narration qui émerge d'un travail de mimésis et se nourrit de métaphores » et comme une manière spécifique « de maîtriser le monde et de produire du savoir ». Mais Cassirer estime à cette époque, comme le regrettera plus tard H. Blumenberg, que le mythe, source selon le philosophe de Hambourg de toutes les autres formes symboliques que sont l'art, le langage, la religion, mais également les idéologies politiques et la science, est une forme symbolique « principalement affectuelle et émotionnelle » dépassée en modernité, une position qu'il sera amené à reconsidérer dans l'exil. Benjamin et Adorno avaient, à la même époque, développé une conception critique du mythe associé aux contraintes de la nature, au destin aveugle et à l'éternel retour du même, mais le défi intellectuel que constituera la confrontation à la mythologie

32. *Ibid.*, p. 15 : « ikonische Verdichtung » (« Verbildlichung » und « Statuarisierung »)/ « rituelle Inszenierung ».

33. Ernst Cassirer, *Die Philosophie der symbolischen Formen. Zweiter Teil. Das mythische Denken*, Berlin, Bruno Cassirer Verlag, 1925.

nationale-socialiste, comme le montre l'article de T. Reitz, les conduira également à rechercher de nouveaux éclairages.

Le national-socialisme, qui émerge après la débâcle de la Première Guerre mondiale et l'effondrement du Reich, peut être interprété, ainsi que le feront également nombre d'intellectuels exilés, comme une réponse idéologique et politique radicale à la crise de la modernité. Issu de la « nébuleuse *völkisch* ethnonationaliste³⁴ », la *weltanschauung* nationale-socialiste s'abreuve en effet aux sources de la pensée anti-rationaliste et anti-humaniste de son temps en rupture avec le paradigme d'une interprétation linéaire de l'histoire comme histoire du progrès, mais aussi d'une pensée biologiste inspirée par l'évolutionnisme de Darwin. Elle y puise les éléments de ce que l'on pourrait appeler un mythe utopique raciste, dont Alfred Rosenberg trace les contours³⁵ : toutes les tensions, toutes les antinomies de la vie humaine et leurs métaphores – principes masculin et féminin, principes apollinien et dionysiaque, ciel et terre, jour et nuit – sont réinterprétées comme antinomies opposant la race nordique-germanique aux races jugées inférieures³⁶. Les déchirures, les décadences et la désorientation du monde moderne proviendraient ainsi de ce que Rosenberg, en référence à Houston Stewart Chamberlain, appelle le « chaos des peuples » (« *Völkerchaos*³⁷ »), par quoi il entend la contamination biologique et culturelle du monde nordique par les « races » du Proche-Orient et d'Afrique. Dès lors, le dénouement de la crise de la modernité répond à un principe simple : éradiquer tout ce qui contamine le sang ou l'esprit nordiques et recréer ainsi les conditions du plein épanouissement et du triomphe de la race « apollinienne » que la nature aurait destinée à conquérir et à dominer le monde. Inscrite dans la nature et sacralisée par le mythe, cette vocation des Allemands devait fonder leur droit d'éliminer de leur communauté tout élément étranger et celui d'asservir, voire d'exterminer les populations vaincues. Sont considérés comme allogènes et nuisibles à la race nordique – et nous reconnaissons là les grands thèmes des « idées de 1914 » – l'universalisme sous toutes ses formes, la démocratie, le pacifisme, l'individualisme, l'intellectualisme, mais aussi toutes formes de magie, de sorcellerie, de croyance au diable et au péché d'origine « proche-orientale », qui auraient perverti le christianisme³⁸. Cette vision biologiste du monde, holistique et raciste, est revendiquée comme le nouveau mythe du monde nordique destiné à en devenir la religion³⁹ mais, faisant appel, également, aux facultés

34. Johann Chapoutot, Christian Ingrao, *Hitler*, Paris, PUF, 2018, p. 81.

35. Alfred Rosenberg, *Der Mythos des 20. Jahrhunderts. Eine Wertung der seelisch-geistigen Gestaltenkämpfe unserer Zeit*, München, Hoheneichen-Verlag, 1939 [1930].

36. Rosenberg, *Der Mythos des 20. Jahrhunderts*, p. 43-50.

37. *Ibid.*, p. 82.

38. *Ibid.*, p. 69.

39. L'idéologue Rosenberg propose de surmonter le « nihilisme » d'une société sécularisée par la création d'un nouveau mythe qu'un génie à venir pourrait doter des attributs d'une véritable religion : « [...] alle jene, die bereits mit dem Kirchenglauben zu innerst gebrochen, aber noch zu keinem anderen Mythos hingefunden haben [...] sollen wenigstens dem verzweifelnden Nihilismus entrissen werden durch ein Wiedererleben eines neuen Zusammengehörigkeitsgefühls – religiöser heißt verbinden – einer Wiedergeburt uralter und doch ewig junger, willenhafter

cognitives et rationnelles⁴⁰, elle s'habille du discours de la philosophie et de la science. C'est ainsi une promesse eschatologique d'inspiration romantique que recèle la weltanschauung nationale-socialiste, celle d'une rédemption de l'enfer d'une modernité malade de ses déchirures par une réconciliation de l'homme (nordique) avec lui-même laquelle serait aussi, grâce à une rupture radicale avec toute forme d'éthique universaliste, une réconciliation du mythe et du logos⁴¹. Plus d'un exilé avait, avant même le déclenchement de la guerre et la Shoah, mis en garde devant les dangers d'une mise en pratique du mythe national-socialiste par le régime totalitaire hitlérien, à l'instar de Heinrich Mann, qui ne cessait d'attirer l'attention de l'opinion publique mondiale sur la logique implacable qui menait de la « doctrine raciale » à la destruction et à la guerre⁴².

La réflexion des exilés sur le mythe s'inscrit, plus largement, dans une réflexion sur la modernité et ses dérives. Le néo-kantien Cassirer, après avoir cru observer une marginalisation progressive de la pensée mythique à l'ère de la modernité, constate une puissante renaissance du mythe dans l'Allemagne nationale-socialiste. Dans son essai *The Myth of the State* élaboré durant l'exil américain, Cassirer, fidèle à sa critique rationaliste de la pensée mythique, analyse cette renaissance comme l'effet des grandes crises sociétales et économiques de l'époque de Weimar, comme une pathologie devant être surmontée. Mais dans une version plus complète de son texte ultérieurement retrouvée dans ses manuscrits posthumes il reconnaît, comme le souligne Y. Bizeul, que la production de mythes est inhérente à la nature humaine et que vouloir en venir à bout par la critique rationnelle est une entreprise vaine, voire dangereuse. Le mythe, pense-t-il, ne pourra être vaincu que par le mythe sans, toutefois, tracer les contours d'un contre-mythe capable de l'emporter sur le mythe de la race savamment élaboré par Gobineau, Chamberlain et Rosenberg.

Benjamin et Adorno, reconsidérant dans l'exil leur position rationaliste face au mythe, cherchent – contrairement à Cassirer selon l'analyse de T. Reitz – à déceler dans la nature même de la pensée mythique un possible potentiel salvateur. Dans leur essai fondateur *La Dialectique de la raison*, Adorno et Horkheimer, posant la question des causes du basculement de l'humanité dans « une nouvelle sorte de barbarie », remettent en question la traditionnelle opposition dichotomique mythe-raison et en arrivent à la conclusion que le mythe a sa rationalité propre tandis que la raison créerait ses propres mythes

Werte, die zu echten Religionsformen zu steigern zwar die Aufgabe eines späteren Genius sein wird, deren wahrscheinlichen Darstellungen nachzutasten aber nichtsdestoweniger Pflicht eines jeden einzelnen schon heute ist. », *ibid.*, p. 601.

40. *Ibid.*, p. 85 : « Mythisches Ergreifen und bewußtes Erkennen stehen sich heute im Sinne des deutschen Erneuerungsgedankens endlich einmal nicht feindlich, sondern sich gegenseitig steigernd gegenüber. ».

41. Conviction sincère ou légitimation cynique de la volonté de puissance d'une caste d'idéologues diaboliques ? Il ne nous appartient pas de trancher la question.

42. Heinrich Mann, « La guerre qu'il faut craindre », in *La Dépêche du Midi*, 20. 8. 1933. Article reproduit dans *Propos d'exil*, Toulouse, Éditions Privat, 2018, p. 39-43.

pour, finalement, basculer dans la barbarie des mythologies totalitaires⁴³. La modernité analysée par Adorno et Horkheimer, sur le modèle de la critique marxienne, est celle de la société technologique capitaliste où la raison positiviste et purement instrumentale règne en maître, au service de l'auto-conservation (« Selbsterhaltung ») et de la domination, une société de classes caractérisée par la fétichisation de la marchandise, par l'aliénation et la réification de l'homme. La rechute de l'humanité dans le mythe et la barbarie ne serait pas un accident de l'histoire, mais la conséquence logique et inéluctable d'un rationalisme dominateur aveugle à lui-même.

Benjamin, dans son fragment consacré aux passages parisiens (*Passagen-Werk*) auquel il travailla jusqu'à sa mort en 1940, réhabilite, selon T. Reitz, sinon le mythe, du moins l'un de ses principaux attributs d'abord jugé négativement, l'ambiguïté, dont il cherche les multiples traces dans la vie parisienne. Interprétée comme une « dialectique à l'arrêt », l'ambiguïté recèlerait la possibilité d'alternatives pour un avenir qu'Adorno voyait inscrit dans un processus irréversible. Mais les deux philosophes se rejoignent dans le fait d'opposer aux mythes unitaires nationaux-socialistes « des modèles hybrides où se mêlent la rationalité et son Autre ».

Si le mythe fondateur du III^e Reich était incontestablement le mythe de la race, les nombreux mythes traditionnels que s'appropriâ le national-socialisme furent réinterprétés à la lumière de ce grand mythe des origines. Faust, Siegfried, le surhomme nietzschéen ou encore Prométhée devinrent ainsi autant de figures de la supériorité de l'homme aryen.

Émigration et mythe(s) : le(s) mythe(s) nazi(s) en question

La richesse sémantique du poème dramatique de Goethe dont les ambivalences ont, depuis la publication de *Faust I* en 1808 et celle de *Faust II* en 1832, tenu en haleine des générations de germanistes, en faisait un terreau idéal pour la genèse d'un mythe et ses transformations et appropriations successives. Parmi tous les mythes nationaux, le mythe de Faust⁴⁴ est, comme le souligne Münkler, l'exemple sans doute le plus emblématique du travail sur le mythe au sens blumenbergien du terme⁴⁵. Le national-socialisme se contenta de radicaliser un mythe qui, dans l'Allemagne wilhelminienne, avait fait l'objet d'une appropriation idéologique par une droite ethnocentriste et un nationalisme exclusif. Les idéologues nationaux-socialistes, comme l'expose Ralf Klausnitzer dans un article récent, tentent de construire une généalogie de l'« homme faustien » de Maître Eckhart à Goethe, en passant par Leibnitz et Schelling⁴⁶.

43. Adorno, Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung*, p. 6 : « [...] schon der Mythos ist Aufklärung, und: Aufklärung schlägt in Mythologie zurück. »

44. Münkler, *Die Deutschen und ihre Mythen*, p. 109-139.

45. *Ibid.*, p. 109.

46. Ralf Klausnitzer, « Deutsche Mythologie », in Carsten Rohde, Thorsten Valk, Matthias Mayer (dir.), *Faust-Handbuch: Konstellationen – Diskurse – Medien*, Stuttgart, J. B. Metzler/ Springer Verlag, 2018, p. 363.

Interprété comme homme à la puissance créatrice hors du commun, homme d'action (« *Tatmensch* ») conquérant, combatif et dominant, Faust devient l'incarnation du génie allemand : il serait devenu, comme l'affirme le germaniste national-socialiste Franz Koch en 1937, le « symbole par excellence de l'homme germanique »⁴⁷ tandis que le drame éponyme de Goethe est considéré, dans les termes de son collègue Ernst Beutler, non plus comme une œuvre universelle, mais comme une « *Metaphysica Teutsch* »⁴⁸.

L'appropriation nationale-socialiste du mythe de Faust se confond avec celle d'un autre mythe, celui du surhomme nietzschéen. L'œuvre de Nietzsche et, notamment, son *Zarathoustra*, avait comme le *Faust* de Goethe fait l'objet d'une lecture idéologique dont l'imposture intellectuelle n'est plus à démontrer. Le national-socialisme serait, comme l'annonce de manière programmatique en 1934 le titre de l'ouvrage *Nietzsche. Die Erfüllung*⁴⁹ de Fritz Giese, expert en psychotechnique influencé par la métaphysique et le romantisme⁵⁰, la mise en œuvre politique de la philosophie nietzschéenne. Heinrich Mann fait partie des exilés qui dénonceront cette manipulation, et il cherchera dans la pensée du philosophe et dans ses ambivalences les éléments d'une autre lecture sans toutefois, comme le souligne Cordula Greinert dans sa contribution, en nier les aspects problématiques qui ouvraient la porte à la récupération au profit d'une idéologie prônant la violence.

Les mythes de Faust et du surhomme nietzschéen se fondent dans un même mythe raciste de la supériorité de l'homme nordique habité par une exceptionnelle volonté de puissance et dont la vocation serait de surpasser les limites humaines pour se rendre maître du monde⁵¹. Ces mythes traduisent une vision délibérément amoral de l'existence : inscrites dans sa nature profonde, la supposée volonté de puissance de l'homme nordique devient destin, ses actes ne sauraient donc être jugés à l'aune de la morale, chrétienne ou civique. Le projet de colonisation d'un marécage par lequel s'achève *Faust II* est ainsi interprété comme anticipation de la politique nationale-socialiste d'agrandissement de l'« espace vital » (« *Lebensraum* ») allemand pour lequel l'assassinat de Philémon et Baucis était, affirmait-on, le prix à payer⁵².

47. Franz Koch, *Geschichte deutscher Dichtung*, Hamburg, Hanseatische Verlagsanstalt, 4^e éd., 1937, p. 151 : « Faust und das Faustische sind zum Symbol des germanischen Menschen schlechthin geworden. », cité d'après R. Klausnitzer, *ibid.*

48. Ernst Beutler, « Goethes Faust, ein deutsches Gedicht », in Gerhard Fricke, Franz Koch, Clemens Lugowski, *Von deutscher Art in Sprache und Dichtung*, vol. 4, Stuttgart/ Berlin, W. Kohlhammer Verlag, 1941, p. 251 et 270, *ibid.*, p. 364.

49. Fritz Giese, *Nietzsche. Die Erfüllung*, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1934. Cité dans Katharina Grätz, Milan Wenner, « Übermensch Faust », in C. Rohde, T. Valk, M. Mayer (dir.), *Handbuch*, p. 414.

50. Anson Rabinbach, « Entre psychotechnique et politique : la psychologie industrielle dans l'Allemagne de Weimar », in Yves Cohen, Rémi Badouï (dir.), *Les chantiers de la paix sociale (1900-1940)*, Fontenay, E.N.S. Éditions, 1995, p. 137.

51. La fusion des deux mythes est préparée par Spengler : Oswald Spengler, *Der Mensch und die Technik. Beitrag zu einer Philosophie des Lebens*, München, C. H. Beck, 1931. Cité par Grätz, Wenner, « Übermensch Faust », p. 413 sq.

52. Grätz, Wenner, « Übermensch Faust », p. 414 sq.

Mais les versions nationales-socialistes des mythes de Faust et du surhomme nietzschéen font aussi, potentiellement, de l'Allemand un héros tragique. En 1944, alors que la défaite militaire allemande était devenue inéluctable, Hans Volkelt écrivait : « Le surhomme faustien ne cessera jamais, dans son sentiment, sa pensée et sa volonté, de surpasser les limites de l'humain et du possible pour s'élancer vers l'infini⁵³ ». Le mythe de Faust et du surhomme, après avoir légitimé la politique expansionniste et les crimes racistes du régime, finit ainsi par servir – comme le mythe des Nibelungen – de caution aux mots d'ordres jusqu'au-boutistes du régime hitlérien invitant les soldats au front à accomplir leur destin sans faiblir⁵⁴.

Les écrivains exilés se saisissent eux aussi du mythe de Faust, en prenant le contre-pied de l'instrumentalisation idéologique nazie. Dès 1936, Klaus Mann, dans son roman politique *Mephisto. Roman einer Karriere*⁵⁵, thématise les rapports ambivalents de l'art et du pouvoir fasciste, dans le but, comme l'exprime Klaus-Michael Bogdal, de concilier l'éthique politique et une esthétique de la subjectivité radicale⁵⁶. Le pacte avec le diable est ici celui de l'acteur Hendrik Höfgen – incarnation sur scène, comme le fut aussi son modèle Gustav Gründgens, de Méphisto dans Faust – avec le pouvoir national-socialiste qui le séduit par l'appât d'une brillante carrière. Prenant à rebours le mythe héroïsant de l'homme faustien, Mann fait demander au ministre-président national-socialiste, portrait de Hermann Göring, dans un élan de cynique sincérité : « [...] tout Allemand qui se respecte n'a-t-il pas une part de Méphisto en lui, une part de coquin et de vilain ? Si nous n'avions rien d'autre que l'âme faustienne, où irions-nous⁵⁷ ? »

Le thème de l'art et de ses compromissions est aussi au cœur du roman *Le Docteur Faustus* de Thomas Mann commencé dans l'exil américain en 1943 et publié à Stockholm en 1947⁵⁸, roman philosophique auquel Stefan Matuschek consacre une étude dans ce recueil. S'appuyant sur une version ancienne de la légende, le *Volksbuch* de 1587⁵⁹ imprégné d'esprit luthérien, *Doktor Faustus* raconte l'histoire du compositeur allemand Adrian Leverkühn, personnage fictif tragique qui, après avoir sacrifié à Mephistopheles son humanité en échange d'une inspiration géniale, paiera ce pacte par une damnation sans rédemption possible. Si le roman déconstruit incontestablement, au nom de l'héritage

53. *Ibid.* : « Der faustische Übermensch gibt es nie und nimmer auf, in seinem Fühlen, Denken und Wollen die Grenzen des Menschlichen und Möglichen zu sprengen und ins Unendliche zu stürmen ».

54. *Ibid.*

55. Klaus Mann, *Mephisto. Roman einer Karriere*, Amsterdam, Querido Verlag, 1936.

56. Klaus-Michael Bogdal, *Historische Diskursanalyse der Literatur*, Opladen/ Wiesbaden, Westdeutscher Verlag, 1999, p. 200 : « eine Verbindung politischer Ethik mit einer Ästhetik radikaler Subjektivität ».

57. Klaus Mann, *Mephisto*, p. 281 : « [...] steckt nicht in jedem rechten Deutschen ein Stück Mephistopheles, ein Stück Schalk und Bösewicht? Wenn wir nichts hätten als die Faustische Seele – wo kämen wir da hin? »

58. Thomas Mann, *Doktor Faustus. Das Leben des deutschen Tonsetzers Adrian Leverkühn, erzählt von einem Freunde*, Stockholm, Bermann-Fischer Verlag, 1947.

59. NN, *Historia von D. Johann Fausten*, Frankfurt a. M., Johann Spies, 1587.

humaniste dont se réclame son auteur, la version nationale-socialiste du mythe faustien, il a souvent été reproché à Thomas Mann d'avoir, en reprenant la trame du récit mythique, perpétué le mythe de la nature faustienne du peuple allemand et, partant, une vision irrationnelle de l'histoire. Prenant le contre-pied de ce reproche, S. Matuschek montre que l'interprétation mythique du caractère national et du destin de Leverkühn n'est pas celle de l'auteur mais celle du narrateur Serenus Zeitblom, représentant de l'émigration intérieure dont Thomas Mann n'adopte que très partiellement la perspective.

Le mythe des *Nibelungen*, dont le texte fondateur, l'épopée médiévale *Nibelungenlied*, avait été redécouvert au XVIII^e siècle, était, comme le mythe de Faust, prédestiné à subir des métamorphoses successives autour de son motif central, celui du combat héroïque. L'héroïsme, en effet, s'y incarne dans deux caractères antinomiques, Siegfried, jeune héros fougueux, droit et franc, et Hagen, vieux combattant renfermé, rompu aux arcanes du pouvoir et enclin au fatalisme, fidèle jusqu'à la mort : deux modèles héroïques que l'on mobilise tour à tour, selon les besoins du moment. Tous les conflits franco-allemands s'étaient accompagnés de réactualisations du mythe des Nibelungen et durant l'époque wilhelminienne, l'interprétation nationaliste du mythe aurait favorisé, selon Münkler, la vision manichéenne d'une Allemagne héroïque encerclée par de perfides ennemis, entravant ainsi la recherche de solutions diplomatiques aux tensions internationales⁶⁰. Au temps du nazisme, la préférence des idéologues va à Siegfried, mais dans la phase finale de la guerre, c'est le sacrifice du fidèle Hagen, comme l'expose Münkler⁶¹, qui sert de trame mythique de la bataille de Stalingrad et inspire à Hitler la mise en scène d'une apocalypse qui n'a rien à envier à la dramatisation du mythe par Wagner.

Le réalisateur d'origine autrichienne Fritz Lang avait, dans les années 1920, contribué à populariser le mythe par son film *Die Nibelungen* réalisé d'après un scénario dû à sa femme Thea von Harbou, épopée cinématographique monumentale qui, après avoir suscité un accueil enthousiaste à sa sortie en 1924, sera également appréciée par Goebbels et Hitler. Mais à une carrière au service du régime hitlérien, Lang préfère l'émigration ; il quitte l'Allemagne dès 1933 pour s'installer à Paris, puis aux USA. Dans sa contribution à ce recueil, Stephanie Wodianka analyse un autre film de Lang, *The Fury*, tourné dans l'exil américain en 1936, qu'elle interprète comme une nouvelle complainte des Nibelungen transposée à l'époque moderne et aux réalités du pays d'accueil du réalisateur.

Andrea Chartier-Bunzel, dans son article, s'intéresse à un mythe plus récent réinterprété et instrumentalisé par le régime hitlérien, celui de la bataille de Langemarck dans les Flandres où, sur la foi d'un rapport tronqué du haut commandement de l'armée allemande, la jeunesse académique allemande se serait, en novembre 1914, héroïquement sacrifiée pour la patrie. Les auteurs exilés Friedrich Wolf et Walter Mehring rejettent la manipulation nationale-

60. Münkler, *Die Deutschen und ihre Mythen*, p. 77.

61. *Ibid.*, p. 196 sq.

socialiste du mythe devant laquelle ils mettent en garde sans, apparemment, remettre en question l'authenticité du récit d'origine et ses composants centraux que sont la jeunesse, le sacrifice et la nation.

Au-delà de l'héritage mythique germanique, ce sont aussi les mythes grecs et romains que le national-socialisme instrumentalise au service de sa vision raciste du monde. « La référence antique radicalisée, comme l'écrit Johann Chapoutot, offre aux nazis l'opportunité de fabuler un discours des origines, la biographie d'un *Urvolk* ennobli par le prestige d'Auguste et de Périclès⁶². » C'est – en référence aux ouvrages du raciologue Hans Günther, à *Mein Kampf* d'Hitler ou encore à l'essai *Der Mythos des 20. Jahrhunderts* de Rosenberg – une véritable « réécriture de l'histoire qui annexe les Grecs et les Romains à la race nordique⁶³ » qu'entreprennent les idéologues nationaux-socialistes. Toutes les civilisations florissantes « indo-germaniques », de l'Europe à l'Inde, seraient dues aux migrations de la « race germanique-nordique » ou « aryenne », seule « race » jugée créatrice de culture, mais c'est surtout la paternité des civilisations antiques grecque et romaine que l'on tient ainsi à revendiquer⁶⁴. Les guerres de l'Antiquité sont réinterprétées comme des luttes raciales de la Grèce et de la Rome aryennes contre des races asiatiques et sémitiques⁶⁵, combat mythique dont l'Allemagne, cette « *Urheimat* de la race germanique-nordique⁶⁶ », aurait vocation à reprendre le flambeau tandis que la réinterprétation du déclin des grandes cultures antiques comme conséquence d'un métissage avec des « races inférieures » servait de mise en garde devant les dangers du « mélange racial » et de légitimation à la politique nazie de « guerres raciales » et d'épuration ethnique⁶⁷.

Les références aux mythes antiques sont nombreuses sous le III^e Reich. Prométhée rejoint ainsi Faust et le mythe du surhomme comme figure du *Tatmensch* héroïque qui défie les dieux pour apporter la lumière aux hommes. Hitler lui-même, dans *Mein Kampf*, décrit l'homme arien comme un nouveau « Prométhée de l'humanité »⁶⁸. L'iconographie nazie fait une large place à Prométhée dont les représentations, notamment en sculpture, permettent de glorifier l'idéal de la masculinité aryenne dans ses dimensions physiques autant que morales⁶⁹. Comme tous les mythes instrumentalisés par le national-

62. Johann Chapoutot, *Le nazisme et l'Antiquité*, Paris, PUF, 2012 (2008), p. 3.

63. *Ibid.*, p. 5.

64. Précisons qu'il n'y avait pas unanimité, au sein du national-socialisme, au sujet de cette valorisation des cultures grecque et romaine, contestée par Himmler et les SS. *Ibid.*, p. 97-103.

65. Chapoutot, « Comment meurt un empire : le nazisme, l'Antiquité et le mythe », *Revue historique* 2008/3, n° 647, p. 662 sq.

66. Chapoutot, *Le nazisme*, p. 36.

67. *Ibid.*, p. 533.

68. *Ibid.*, p. 37. Hitler écrit : « Der Arier [...] ist der Prometheus der Menschheit, aus dessen lichter Stirn der göttliche Funke des Genies zu allen Zeiten hervorsprang, immer von neuem jenes Feuer entzündend, das als Erkenntnis die Nacht der schweigenden Geheimnisse aufhellte [...]. », in Christian Hartmann, Othmar Plöckinger, Roman Töppel et al. (éds), *Hitler, Mein Kampf. Eine kritische Edition*, vol. 1, München/ Berlin, Institut für Zeitgeschichte, 2016, p. 755.

69. *Ibid.*, p. 38 sq.

socialisme, celui de Prométhée subit un figement dogmatique écartant toute interprétation morale du mythe grec.

En 1938, dans son essai *Prometheus und das Primitive*⁷⁰, l'exilé Alfred Döblin problématise le prométhéisme de l'« État absolu » moderne, incluant les régimes national-socialiste et stalinien. Ultime conséquence de l'évolution d'une modernité occidentale fondée sur le désir de maîtriser la nature (« Trieb zur Naturbeherrschung »), les régimes « absolus » achèveraient la destruction du sujet et de son humanité. Il en résulterait « la barbarie comme résultat d'une impulsion prométhéenne dégénérée⁷¹ ».

Évoquons, enfin, le mythe grec sans doute jusqu'à nos jours le plus souvent repris, commenté, interprété, celui d'Ulysse dont le texte fondateur, l'*Odyssée* d'Homère, ainsi que ses nombreuses variantes continuent de faire couler l'encre des mythologues. À la différence d'autres mythes comme celui des Nibelungen, qui perdit son impact mythique après 1945⁷², celui d'Ulysse, prouvant ainsi sa dimension universelle, est resté un mythe vivant à travers les âges. Le national-socialisme, en vertu de son mythe de la « race germanique-nordique », se devait de considérer l'œuvre d'Homère comme celle d'un créateur aryen, ce que Rosenberg, dans son *Mythus*, ne manqua pas de faire⁷³ sans, pour autant, exprimer d'affinité particulière avec le héros de l'épopée – sa préférence allait clairement à l'*Illiade*. Quelques années plus tard, en 1936, paraît une version germanisée de l'*Odyssée*, sous le titre *Odysee Deutsch*⁷⁴, mais force est de constater, avec Günter Hantzschel⁷⁵, que le personnage d'Ulysse était peu propice à une instrumentalisation au service du régime hitlérien, si bien qu'il ne joue qu'un rôle mineur dans la mythopoïesis nationale-socialiste. Adorno voyait dans le rationalisme individualiste d'Ulysse l'une des raisons pour lesquelles le fascisme affectionnait peu ce mythe⁷⁶.

Les exilés en revanche, comme le montre le présent ouvrage collectif, s'emparent volontiers du mythe d'Ulysse, mais aussi d'autres mythes du voyage et de l'errance, qui font écho à leur propre situation. Alfred Döblin, dans

70. Wulf Köpke, « Kritik des Abendlandes », in Sabina Becker, Robert Krause (dir.), *Internationale Döblin-Kolloquium Emmendingen 2007. "Tatsachenphantasie". Alfred Döblins Poetik des Wissens im Kontext der Moderne*, Bern/ Berlin/ Bruxelles/ Frankfurt a. M./ New York/ Wien, Peter Lang, 2008, p. 149.

71. Alfred Döblin, « Prometheus und das Primitive », in *Schriften zur Politik und Gesellschaft*, vol. 14, Olten, Walter Verlag, 1972, p. 364 : « Barbarei als Resultat eines entarteten prometheischen Impulses ».

72. Münkler, *Die Deutschen und ihre Mythen*, p. 107.

73. Rosenberg, *Der Mythos des 20. Jahrhunderts*, p. 283 : « Nordisch bedingt ist auch Homer und seine Schöpfung. » et : « Homer [hat] seelisch-rassische Kunst geschaffen ».

74. Leopold Weber, *Die Odysee Deutsch*, München, Callwey u. Oldenbourg, 1936.

75. Günter Hantzschel, « Odysseus in der deutschen Literatur vor und nach 1945 », in Walter Erhart, Sigrid Nieberle (dir.), *Odyseen 2001. Fahrten – Passagen – Wanderungen*, München, Fink, 2003, p. 120-123.

76. Adorno, Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung*, p. 51 : « [Die Kulturfaschisten] wittern in der homerischen Darstellung feudaler Verhältnisse ein Demokratisches, stempeln das Werk als eines von Seefahrern und Händlern und verwerfen das jonische Epos als allzu rationale Rede und geläufige Kommunikation. »

Voyage babylonien (1934) analysé par Michel Vanoosthuyse, choisit la fiction romanesque pour « penser l'histoire et se penser dans l'histoire ». S'élevant du particulier à l'universel, Döblin évoque la condition d'exilé de l'être humain et suggère que, peut-être, « l'exil de Dieu explique l'exil de l'homme dans un monde incapable de l'accueillir », ouvrant ainsi un questionnement religieux qui le conduira en 1941 à la conversion au catholicisme. Le récit autobiographique *Schicksalsreise*, du même auteur, marque une étape décisive sur la voie de la quête métaphysique döblinienne. Françoise Knopper montre que l'exilé Döblin y relate ses errances à travers le sud de la France en 1940 telle une « Odyssée littérisée » où l'espoir, incertain, d'un retour dans la patrie est « transposé sur un plan eschatologique ». Ce récit placé sous le signe de l'illumination mystique vécue par Döblin devant un crucifix de la cathédrale de Mende, expérience qui lui fait interpréter, rétrospectivement, les différentes phases de sa vie d'homme et d'écrivain comme autant d'étapes d'un voyage initiatique en quête d'absolu, est analysé par F. Knopper comme une Odyssée réécrite sur le mode kierkegaardien marquée par un glissement du particulier à l'universel, « de l'historiographie à la mythographie », tandis que le mythe de Robinson est, parallèlement, mobilisé par Döblin pour parler de sa survie physique et matérielle.

Le mythe d'Ulysse est aussi au centre d'une nouvelle de Lion Feuchtwanger écrite dans l'exil américain peu après la fin de la guerre, *Odysseus und die Schweine*, où l'auteur met en scène le vieux roi d'Ithaque qui, en visite chez les Phéaciens, y rétablit quelques vérités sur ses aventures. Frédéric Teinturier analyse ce texte comme une réflexion essentiellement philologique sur les mécanismes d'élaboration du texte et le rapport du mythe et de la vérité, mais aussi sur la réception problématique du texte poétique par ses lecteurs à une époque où le régime hitlérien a réinstauré la primauté de l'oral sur l'écrit, du mythe sur la raison, du collectif sur l'individuel tandis que son public ressemble aux compagnons d'Ulysse : ensorcelés par la magicienne Circé et bienheureux dans leur fange, ils auraient préféré, comme le révèle maintenant Ulysse, rester des cochons plutôt que d'être partie prenante dans les exploits de leur maître.

Le traitement de l'épisode de Circé dans la nouvelle de Feuchtwanger ne manque pas de rappeler la lecture qu'en propose Adorno⁷⁷ dans *La Dialectique de la raison* : en reprenant forme humaine, à la demande d'Ulysse, ses compagnons sont malheureux de devoir abandonner une existence d'insouciance jouissance⁷⁸. Mais l'approche est ici philosophique et civilisationnelle : l'*Odyssée* d'Homère est interprétée comme texte fondateur de la modernité occidentale dont Ulysse, précurseur de la logique capitaliste, serait l'un des premiers représentants. S'il combat avec succès le mythe au nom de la rationalité et du progrès, comme le rappelle T. Reitz, c'est au prix du sacrifice du bonheur mythique promis par Circé, par les lotophages ou par les sirènes. Au rejet du mythe dans la tradition du rationalisme humaniste d'une part, et à la réhabilitation du mythe dans sa brutalité originelle menant aux dictatures modernes de l'autre, Adorno oppose

77. Le chapitre sur Ulysse (*ibid.*, p. 50-87) a été rédigé par Adorno.

78. Adorno, Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung*, p. 81.

une vision globale et dialectique de la problématique du mythe et du logos sans toutefois, selon l'interprétation de T. Reitz, rompre avec le récit du progrès linéaire et de l'inéluctabilité du cours de l'histoire⁷⁹.

D'avantage que les mythes de l'antiquité gréco-romaine, les mythes bibliques plaçaient les idéologues nazis devant une aporie : comment en effet, à défaut de pouvoir balayer le christianisme tout entier, concilier un monde de représentations né au cœur même du judaïsme avec une théorie raciale qui considérerait les « races sémitiques » comme nuisibles et culturellement stériles ? Rosenberg, dans son *Mythus des 20. Jahrhunderts*, trace les lignes d'une politique que le régime tentera ensuite de mettre en œuvre dans le domaine du protestantisme, avec le soutien des « Chrétiens allemands » (*Deutsche Christen*), mouvement pro-nazi majoritaire au sein du protestantisme luthérien allemand et partisan d'une germanisation de la foi chrétienne. Se réclamant de Luther et de son texte polémique *Von den Juden und ihren Lügen*, Rosenberg recommande de renier l'Ancien Testament⁸⁰ et de fonder l'Église populaire allemande (*Volkskirche*), que des millions de chrétiens allemands appelleraient de leurs vœux⁸¹, sur le seul Nouveau Testament. Ce dernier, cependant, serait à épurer des passages qu'il juge falsifiés et relevant de la superstition juive⁸², recommandation qui sera mise en pratique dix ans plus tard⁸³. La nouvelle Église pourrait ainsi se fonder sur l'enseignement authentique de Jésus dont Rosenberg, se référant à H. S. Chamberlain et Friedrich Delitzsch⁸⁴, met discrètement en doute les origines juives sans toutefois trancher la question⁸⁵. Au-delà de la question de son appartenance raciale, c'est surtout au plan de la pensée que Jésus, habité par

79. Ajoutons que le désastre annoncé, selon Adorno et Horkheimer, pourrait être atténué par une prise de conscience d'elle-même de la société capitaliste, prise de conscience que la théorie critique entend impulser : « Die Herrschaft bis ins Denken selbst hinein als unversöhnliche Natur zu erkennen aber vermöchte jene Notwendigkeit zu lockern, welcher als Zugeständnis an den reaktionären common sense der Sozialismus selbst vorschnell die Ewigkeit bestätigte. », *Dialektik der Aufklärung*, p. 47.

80. Rosenberg, *Der Mythus des 20. Jahrhunderts*, p. 603 : « Abgeschafft werden muß danach ein für allemal das sogen. Alte Testament als Religionsbuch. Damit entfällt der mißlungene Versuch der letzten anderthalb Jahrtausende, uns geistig zu Juden zu machen, ein Versuch, dem wir u.a. auch unsere furchtbare materielle Juden Herrschaft zu danken haben. »

81. *Ibid.*, p. 599.

82. *Ibid.*, p. 603 : « die Streichung offenbar verstellter und abergläubischer Berichte ». Rosenberg recommande ainsi la création d'un cinquième Évangile (« das notwendige fünfte Evangelium »).

83. Susannah Heschel, « Rassismus und Christentum. Das Institut zur Erforschung und Beseitigung des jüdischen Einflusses auf das deutsche kirchliche Leben », in Uwe Puschner, Clemens Vollnhals (dir.), *Die völkisch-religiöse Bewegung im Nationalsozialismus*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2012, p. 251 sq. L'« Institut pour l'étude et l'élimination de l'influence juive sur la vie de l'Église » mena ses travaux de germanisation de la foi chrétienne (protestante) depuis sa fondation en 1939 jusqu'en 1945, sous la direction du théologien Walter Grundmann, et édita en 1940 une version du Nouveau Testament épurée de toute référence à la culture juive.

84. On peut penser que Rosenberg se réfère à *Die Grundlagen des neunzehnten Jahrhunderts* (1899) de Chamberlain et à *Die große Täuschung* (1921) de Delitzsch. Martin Leutzsch, dans un article récent, montre que la théorie de la non-judéité de Jésus, remontant à Fichte (1804), se développe tout au long du XIX^e siècle. M. Leutzsch, « Karrieren des arischen Jesus zwischen 1918 und 1945 », in Puschner, Vollnhals (dir.), *Die völkisch-religiöse Bewegung*, p. 198 sqq.

85. Rosenberg, *Der Mythus des 20. Jahrhunderts*, p. 76.

un esprit empreint de valeurs nordiques, se démarquerait du judaïsme et même s'y opposerait, le germaniser signifierait dès lors lui rendre sa vérité faussée par l'influence juive et par l'Église romaine pour offrir aux Allemands une religion en accord avec leur « âme raciale » (« Rassenseele »)⁸⁶.

Dans sa tétralogie romanesque *Joseph et ses frères* (1933-1943), c'est précisément dans les profondeurs de l'Ancien Testament que Thomas Mann cherche une riposte au mythe identitaire raciste de Rosenberg. Avec le personnage de Joseph qui, dans le récit mannien, se nourrit de mythes juifs, chrétiens, égyptiens, babyloniens, cananéens ou encore hellénistiques comme le rappelle Thomas Pekar, Mann explore les possibilités d'un passage à une mythologie cosmopolite (« weltmenschlich ») – une tentative d'humanisation du mythe, dans les propres termes de l'auteur. En 1940, dans une lettre à Thomas Mann, le philosophe exilé Ernst Bloch, lui-même engagé dans une entreprise de réappropriation du mythe au service d'un avenir plus humain, qualifia cette ambitieuse œuvre romanesque d'« exemple le plus heureux d'une re-fonctionnalisation du mythe »⁸⁷.

Les mythes vétéroutestamentaires et, plus généralement, les mythes juifs sont aussi utilisés par certains exilés d'origine juive en contrepoint des mythes racistes nazis. Ce qui semble relier le traitement de ces mythes dans les textes des auteurs juifs étudiés dans ce volume sont la quête identitaire et l'enjeu existentiel qui s'y expriment. Sonia Schott analyse un recueil de Karl Wolfskehl, poète exilé en Nouvelle-Zélande, que l'impossible conciliation de sa germanité et de sa judéité avait plongé dans une profonde crise existentielle qui l'amena à se tourner vers le judaïsme et l'affirmation sa judéité. Dans le cycle de poèmes analysé, l'hybridation du mythe de Job avec celui de Samson lui permet non seulement de figurer sa propre douleur et celle du peuple juif confronté à l'exil, aux persécutions et à la Shoah, mais aussi d'interroger le sens de la souffrance humaine et la notion de théodicée. L'imaginaire biblique, la quête spirituelle et identitaire occupent également une place centrale dans le récit de voyage illustré *Hebräerland* d'Else Lasker-Schüler, qui déploie des stratégies littéraires et artistiques complexes, comme le montre Katja Wimmer, pour sauver un mythe des origines mis à mal par la confrontation avec une réalité désillusionnante lors d'un voyage en Palestine entrepris par la poétesse en 1934.

Fred Wander, auteur autrichien exilé en France à partir de 1938, déporté à Auschwitz en 1942, fait également partie de ces écrivains d'origine juive qui, confrontés à l'exil et à l'errance, sont habités par les questions de l'identité et du sens. Se présentant, comme le montre Alfred Prédhumeau, sous les traits

86. *Ibid.*, p. 515 et 604-621.

87. Hermann Kurzke, *Thomas Mann. Epoche – Werk – Wirkung*, München, C. H. Beck, 4^e éd. 2010, p. 259. Jan Assmann montre ce que l'exploration mannienne des profondeurs du temps et de l'âme humaine doit à la psychanalyse de Freud mais souligne qu'avec le personnage de Joseph, qu'il qualifie d'« anti-Edipe », Mann cherche à montrer la voie d'un mythe positif, ouvert à la réflexion critique et au travail sur le mythe (« bewusster Reflexion und Ausgestaltung zugänglich »). J. Assmann, *Mythos und Psychologie in Thomas Manns Josephsromanen*, in Ortrud Gutjahr (dir.), *Thomas Mann, Freiburger literaturpsychologische Gespräche 31*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2012, p. 215, 219 sq., 225-227.

des figures légendaires ou mythiques du Schlemihl-paria et du Juif errant-Ahasvérus, cet auteur communiste n'est pas, à la différence de Döblin ou de Wolfskehl, en quête d'une spiritualité religieuse. Son « utopie eschatologique » est celle d'un présent meilleur. Plus tard, Wander fera de la France, mythifiée dans son souvenir d'exilé, un espace de projection pour un projet – individuel – de retour aux sources à l'écart de toute oppression politique ou consumériste.

La démarche est sensiblement différente chez Bertolt Brecht, dont le « travail sur le mythe » s'inscrit dans le cadre d'un engagement antifasciste affiché et d'une vision marxiste de l'histoire. Dans son analyse de l'œuvre lyrique écrite dans l'exil, Lutz Hagedstedt montre que dans le cas de Brecht, le recours au mythe est programmatique. Puisant des matériaux poétiques dans le réservoir des mythes antiques autant que bibliques, le poète procède à leur déconstruction et à leur révision au service d'une critique radicale du monde moderne et d'une réinterprétation de l'histoire et de la notion de progrès. Ce faisant Brecht crée, selon l'analyse de L. Hagedstadt, son propre mythe, celui de l'antipode éclairé et visionnaire d'Hitler.

L'antifascisme est aussi au cœur de l'engagement de l'homme politique, publiciste et écrivain Curt Geyer auquel s'intéresse la contribution de Jörg Thunecke. Ce social-démocrate engagé se rallie en 1942 aux positions de Lord Vansittart, qui déploie à cette époque une intense activité polémique pour, comme l'exprime Kim Christian Priemel, détruire les « mythes staëliens⁸⁸ » de l'existence d'une Allemagne vertueuse. Suivant la lecture vansittartiste de l'histoire, qui, selon J. Thunecke, relève également du mythe, le nazisme découlerait en ligne directe du militarisme prussien et de l'Empire, il serait inscrit dans le caractère national allemand – une « autre Allemagne » susceptible de renouveau démocratique n'existerait donc pas. Une représentante de cette « autre Allemagne » nous est présentée par Christina Stange-Fayos : Gertrud Bäumer, féministe engagée et députée du parti libéral DDP, est évincée de la sphère publique en 1933 mais choisit de rester en Allemagne, considérant désormais ses activités comme relevant de l'« émigration intérieure⁸⁹ ». Dans son roman *Adelheid, Mutter der Königreiche* (1936), selon la thèse de C. Stange-Fayos, elle réactive le mythe d'Adélaïde, reine de Germanie puis impératrice du Saint-Empire, afin de dénoncer, de manière cryptée, la politique anti-féministe nazie.

C'est un tout autre type d'engagement que choisit Carl Einstein, intellectuel protéiforme et grand penseur de la modernité aux convictions communistes, puis anarcho-syndicalistes, dont Klaus Kiefer retrace ici l'itinéraire intellectuel et politique. Dès avant la Première Guerre mondiale, Einstein entame une quête intellectuelle et spirituelle dont il finira par reconnaître l'échec. À la recherche de nouveaux mythes susceptibles de combler le vide laissé par la mort de Dieu qu'avait proclamée Nietzsche, il entreprend de refonder le mythe de

88. Kim Christian Priemel, *The Betrayal*, Oxford University Press, 2016, p. 47 : « Vansittart's diatribes debunked Staëlian myths. »

89. Ce concept controversé n'est pris en compte qu'à la marge dans ce volume et ne peut donc y faire l'objet d'une exploration critique ou d'un débat contradictoire.

l'homme créateur. Critique d'art et écrivain visionnaire, il explore l'« art nègre », le cubisme puis le surréalisme à la recherche du « primitif », de l'irrationnel élémentaire pouvant fonder un nouveau mythe collectif susceptible de changer la société. À l'avant-garde artistique, Einstein assigne la tâche d'œuvrer à cette refondation esthétique et sociale. Mais face au mythe totalitaire nazi triomphant, il abandonne cet espoir utopique et décide, en 1936, de s'engager dans la lutte antifasciste en Espagne. Dans un écrit (non publié à son époque) daté de 1933-34, il consomme sa rupture avec ce qu'il considère désormais comme une erreur idéaliste : « L'histoire des intellectuels est la chronique d'une donquichoterie risible, d'une chimère archaïque. Les hommes de lettres continuent d'affirmer que la vision produit les faits. Résistants à toute modernité, ils restent prisonniers d'une magie d'un autre âge⁹⁰ ».

Pour conclure : le désarroi des exilés

Face à la puissance de conviction et au pouvoir de nuisance dont faisait preuve le mythe raciste nazi, Carl Einstein n'est pas le seul à douter de la capacité des forces de l'esprit à combattre la barbarie. Mais les exilés sont peu nombreux à troquer comme lui la plume contre le fusil. Entre combativité et découragement, approches critiques, tentatives de réappropriation et de réinterprétation d'un héritage mythique confisqué par le nazisme, recours aux contre-mythes ou réactualisation de mythes proscrits sous le III^e Reich, ils ne cessent de dire leur opposition à un régime qui avait fait du mythe une arme de guerre. Si le pessimisme prédomine dans leurs écrits quant aux moyens dont disposaient alors les intellectuels pour agir sur le cours de l'histoire, leurs approches de la problématique du mythe gardent tout leur intérêt, toute leur pertinence : par leur confrontation intellectuelle avec le nazisme, ces exilés ont contribué à penser la permanence du mythe à l'ère de la modernité.

90. Carl Einstein, *Die Fabrikation der Fiktionen. Gesammelte Werke in Einzelausgaben*, vol. 4, Reinbek bei Hamburg, Rowohlt, 1973, p. 233, cité par Klaus Kiefer dans ce volume.

Bibliographie sélective

Ouvrages sur le mythe

- Theodor W. Adorno, Max Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung*, Amsterdam, Querido, 1947.
- Roland Barthes, *Mythologies*, Paris, Seuil, 1957.
- Yves Bizeul, Stephanie Wodianka (dir.), *Mythos und Tabula rasa. Narrationen und Denkformen der totalen Auslöschung und des absoluten Neuanfangs*, Bielefeld, transcript, 2018.
- Yves Bizeul (dir.), *Politische Mythen und Rituale in Polen, Deutschland und Frankreich*, Berlin, Duncker & Humblot, 2000.
- Hans Blumenberg, *Arbeit am Mythos*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1979.
- Chiara Bottici, *A Philosophy of Political Myth*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007.
- Ernst Cassirer, *Die Philosophie der symbolischen Formen. Zweiter Teil. Das mythische Denken*, Berlin, Bruno Cassirer Verlag, 1925.
- Ernst Cassirer, *Der Mythos des Staates*, Zürich/ München, Artemis, 1949 [éd. américaine 1944].
- Johann Chapoutot, *Le nazisme et l'Antiquité*, Paris, PUF, 2012 [2008].
- Gilbert Durand, *Figures mythiques et visages de l'œuvre. De la mythocritique à la mythanalyse*, Paris, Dunod, 1979.
- Mircea Eliade, *Aspects du mythe*, Paris, Gallimard, 1963.
- Christopher G. Flood, *Political Myth: A Theoretical Introduction*, New York, Garland, 1996.
- Jean-Loïc Le Quellec, Bernard Sergent, *Dictionnaire critique de mythologie*, Paris, CNRS, 2017.
- Claude Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962.
- , *Mythologies*, t. I-IV, Paris, Plon, 1964-1971.
- Münkler, Herfried, *Die Deutschen und ihre Mythen*, Berlin, Rowohlt, 2009.
- Henry Tudor, *Political Myth*, London, Pall Mall Press, 1972.

Ouvrages sur l'exil

- Bettina Banasch, Gerhild Rochus (dir.), *Handbuch der deutschsprachigen Exilliteratur. Von Heinrich Heine bis Herta Müller*, Berlin, de Gruyter, 2013.
- Markus Behmer (dir.), *Deutsche Publizistik im Exil 1933 bis 1945: Personen – Positionen – Perspektiven*, Münster, LIT, 2000.
- Albrecht Betz, *Exil und Engagement. Deutsche Schriftsteller im Frankreich der dreißiger Jahre*, München, text + kritik, 1986.
- Bettina Englmann, *Poetik des Exils. Die Modernität der deutschsprachigen Exilliteratur*, Tübingen, Niemeyer, 2001.

- Gesellschaft für Exilforschung (éd.), *Exilforschung. Ein Internationales Jahrbuch*, München, text + kritik, 1983-2018.
- Françoise Knopper, Alain Ruiz (dir.), *Les résistants au III^e Reich en Allemagne et dans l'exil*, Toulouse, PUM, 1998.
- Wulf Köpke, *Wartesaal-Jahre. Deutsche Schriftsteller im Exil nach 1933*, Erkelenz, Altius, 2008.
- Gilbert Krebs, Gérard Schneilin (dir.), *Exil et résistance au national-socialisme. 1933-1945*, Paris, Presses Sorbonne Nouvelle, 1998.
- Claus-Dieter Krohn, Patrik von zur Mühlen, Gerhard Paul et al., *Handbuch der deutschsprachigen Emigration 1933-1945*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1998.
- Hélène Roussel (dir.), avec la coopération de Jean Mortier, *Exil – Résistance – « Autre Allemagne ». L'opposition allemande au 3^e Reich*, Nanterre, Chlorofeuilles Édition, 1998.
- John M. Spalek et al. (éds), *Deutschsprachige Exilliteratur seit 1933*, 4 tomes, 12 vol., suppléments, Bern/ München, K.G. Saur, 1976-2010.
- Michel Vanoosthuyse, *Le roman historique. Mann, Brecht, Döblin*, Paris, PUF, 1996.
- Lutz Winkler (éd.), *Antifaschistische Literatur: Programme, Autoren, Werke*, 3 vol., Königstein/ Ts, Scriptor, 1977-1979.